

Dariusz Brzostek, *Literatura i nierozum. Antropologia fantastyki grozy*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009

## Racjonalizacja „niemożliwego” i jej ograniczenia: o kulturowej poetyce literackiej fantastyki grozy

Książka Dariusza Brzostka (dalej jako LN wraz z numerem strony) należy do wciąż jeszcze mniej popularnego w Polsce gatunku książek literaturoznawczych, które literaturoznawcze w ścisłym tego słowa znaczeniu nie są. Literaturoznawczym jesteśmy skłonni nazywać taki tekst, w którym literatura pojmowana jest jako zespół dzieł o specyficznych tylko dla niej właściwościach, których rozwój odbywa się w ramach równie specyficznej historii i które w związku z tym należy badać również specyficznymi narzędziami. *Literatura i nierozum* odróżnia się od takiego podejścia dwójako, onto- i metodologicznie: zamiast oddzielać ściśle literaturę od nie-literatury, traktuje tę pierwszą jako jeden z wielu dyskursów kulturowych, w związku z czym jedynie okazjonalnie korzysta z czysto literaturoznawczych narzędzi, zamiast nich preferując pojęcia i metody z zakresu antropologii kulturowej, psychologii, psychiatrii i psychoanalizy, socjologii, filozofii i archeologii kultury oraz kognitywistyki.

Stwierdzenie, że literatura – a konkretniej: powstała w XVIII wieku konwencja fantastyki grozy, w języku angielskim określana jako *horror story* – jest dyskursem kulturowym, otwiera całą sieć problemów. Oto kilka – dosłownie pierwszych z brzegu – węzłów owej sieci: co to jest dyskurs kulturowy? Czym jest kultura? W jakiej relacji względem siebie pozostają literatura i inne dyskursy? Czy praktyki kulturowe, które powołały do życia fantastykę grozy – ową, według słynnego określenia Rogera Caillois, „fantastykę czystego przerażenia”<sup>1</sup> – to faktycznie wytwór oświecenia? Czy ktoś, kto jak Brzostek uruchamia aż tyle języków badawczych, nie jest skazany na bycie „uczonym dyletantem”? Czy owa liczba nie stwarza niebezpieczeństwa konfliktu między poszczególnymi pojęciowymi reprezentacjami? Na tę część z owych pytań, na które należało odpowiedzieć w książce (oraz na wiele innych, które z nich się wyłaniają), Brzostek udziela odpowiedzi, świadczących o najwyższej humanistycznej kompetencji z zakresu nie tyle już literaturoznawstwa, ile badań kulturowych. Duży ich obszar w największym skrócie zreferuję,

<sup>1</sup> R. Caillois, *Od baśni do science fiction*, przeł. J. Lisowski, [w:] tegoż, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, Warszawa 1967, s. 46; cyt. za: LN 8.

nie pozostaje mi bowiem nic innego, jak z aprobatą przyjąć większą część pojawiających się w książce stwierdzeń; z inną częścią wejść w dialog, uzupełniając tezy nie tyle niekompletne, ile otwierające możliwość pewnych dopowiedzeń; z jeszcze inną będę polemizował, polemikę traktując raczej nie jako odkrywanie twierdzeń nie pokrywających się z rzeczywistością, ale jako pokazywanie alternatywnych (często jedynie hipotetycznych) scenariuszy interpretacyjnych.

Literatura pojmowana jako dyskurs kulturowy ma być według Brzostka, który odwołuje się w tym miejscu do słów Foucaulta, po prostu „systemem myśli reprezentowanym przez określony zespół wypowiedzi”<sup>2</sup>. Na marginesie tylko pozwolę sobie zastrzec, że słowo „reprezentacja” nie jest tu chyba na miejscu: system myśli, który wpisuje się w literaturę, nie jest dany eksplicytnie, ujawnia się bowiem przed nami jako przez nas zrekonstruowany. Rodzi to zasadniczy dla kulturowej lektury tekstu literackiego problem zapośredniczenia cudzego dyskursu w dyskurs czytelnika, który z kolei stoi u źródła problemu wielowykładalności sensu. O tym ostatnim uwikłaniu – podobnie jak swego czasu generatywistycznie nastawieni narratolodzy – foucaultowsko zorientowani badacze dyskursów kulturowych zdają się zapominać. Ale przejdźmy do sedna sprawy.

Przyjmuje Brzostek za Pierrem Bourdieau – który jest jednym z najczęściej, obok Foucaulta, Freuda i Lacana, pojawiających się w tej pracy myślicieli – że konwencja literacka jest efektem przemian w polu wiedzy, przy czym, o ile dobrze rozumiem, pomiędzy polem sztuki a polem wiedzy zachodzi nie relacja typu przyczyna i skutek, zakładająca pewien rozdział między nimi, ale zakładająca pewną jedność, relacja część – całość. Oto bowiem

sama konwencja literacka może (...) okazać się efektem przekształceń w polu wiedzy, oferując twórcom oraz odbiorcom nowy ogląd rzeczywistości, którego adekwatnym obrazem stają się dzieła określonego typu (LN 14).

Wypada więc zapytać: jakiego pola wiedzy jest częścią fantastyka grozy? Odpowiedź, która pojawia się w pracy, jest zdecydowana: chodzi o oświecenie. To w tym bowiem momencie dochodzi do „kolonizacji” przestrzeni umysłowej Europejczyków przez projekt empirystyczno-racjonalistyczny, doprowadzający do ostatecznego wyprowadzenia wszelkiej transcendencji poza obręb oficjalnych schematów poznawczych, które od tego momentu najczęściej redukują ją do wadliwej pracy umysłu i spychają w domenę nierozumu (obszernie pisze o tym autor w części drugiej swojej pracy, zatytułowanej *Narodziny fantastyki w królestwie nierozu-*

<sup>2</sup> M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, Warszawa 1977, s. 51; cyt. za: LN 10.

mu). Owo zepchnięcie nie oznacza przy tym usunięcia: używając bliskiej Brzostkowi terminologii psychoanalitycznej (obecnej przede wszystkim w części trzeciej książki: „*Niesamowite*” albo „*powrót wypartego*”. *Psychoanalityczne koncepcje fantastyki i fantastyczności*), należałoby tu raczej powiedzieć o wyparciu. Wyparcie nie jest wymazaniem; to, co wyparte, nie znika, lecz egzystuje poniżej świadomości, a zatem ten, kto wypiera traumę, żyje w przestrzeni dwoistej, podzielonej na to, co świadome, i to, co nieświadome – i taka też jest przestrzeń wyobraźniowa oraz pojęciowa doby oświecenia. Brzostek testuje kilka modeli opisu owej dwoistej, wewnętrznie sprzecznej całości. Spośród nich najbardziej rozbudowany i przez to atrakcyjny poznawczo wydaje mi się model Edwar-da T. Halla. Autor *Bezgłosego języka* przyjmuje rozróżnienie dwóch poziomów kultury: świadomego i nieświadomego. Pierwszemu z nich odpowiada w praktyce poziom techniczny, drugiemu – wzorce formalne i nieformalne. Jeśli wzorce techniczne są przekazywane i utrwalane w sposób świadomy, w związku z czym łatwo poddają się modyfikacjom, to wzorce formalne i nieformalne – a to one wpływają na większość zachowań społecznych – przekazywane są w sposób nieświadomy. Ta różnica między świadomym statusem jednych i nieświadomym drugich wpływa na tempo ich przemian,

przy czym przemiany techniczne, dotyczące świadomych, oficjalnych wzorów kulturowych, postępują nieporównanie szybciej niż formalne. Jak twierdzi Hall, nauka, będąca początkowo typowym systemem technicznym, w minionych stuleciach przekształcała się w „nowy układ formalny, który szybko zajmuje miejsce lub zastępuje starsze systemy formalne, skoncentrowane wokół ludowych wierzeń i religii”. W zajmującym mnie momencie dziejowym nauka, wciąż jeszcze jako system czysto techniczny, stała się nośnikiem zmiany kulturowej za sprawą powszechnej, obowiązkowej reprodukcji właściwych jej schematów poznawczych, które w oficjalnym obiegu publicznym zajęły miejsce wielu wzorców zakorzenionych w religii oraz światopoglądzie magicznym. W tym samym jednak czasie nienaruszone systemy formalne i nieformalne nadal kształtowały mentalność potoczną (choć już nieoficjalną – wciąż jednak prywatną i praktyczną) wedle dawnych paradygmatów kulturowych, powodując w efekcie swoisty konflikt między deklarowanymi i praktykowanymi stylami życia (LN 64).

Teoria Halla świetnie tłumaczy to, co jest rdzeniem nowoczesnych *horror stories*: konflikt między oficjalnie wyznawaną niewiarą w zjawy (bo to zjawy najczęściej jest w tych opowieściach manifestacją nadprzyrodzonego, które przeraża) a nieświadomym przekonaniem o jej obiektywnym istnieniu. Co w tym konflikcie zwycięża? W odpowiedzi na to pytanie częściowo różnimy się z Brzostkiem.

Autor *Literatury i nierozumu* choć przyznaje się do inspiracji foucaultowską archeologią wiedzy, postępuje raczej jak postponowany przez

Foucaulta historyk idei, który zakłada spójność badanego przez siebie dyskursu<sup>3</sup>. Nie oznacza to, że poszukiwania spójności mają być w ogóle czymś niewłaściwym: czasem faktycznie pewne głębokie struktury dyskursywne fundują zmienną, różnorodną, heterogeniczną powierzchnię, pozwalając na jej redukcję (coś podobnego staram się udowodnić w dalszej części mojej recenzji – tam, gdzie poszukuję głębszych niż oświeceniowe korzeni skłonności do racjonalizacji tego, co nieracjonalne). Wydaje mi się jednak, że w historii fantastyki grozy pojawia się pewne pęknięcie, którego zredukować nie wolno. Tym, co zapewnia spójność literackiej fantastyce grozy, są według Brzostka mechanizmy racjonalizacji „niemożliwego” – niezmiennie te same poczynając od XVIII wieku. Autor usuwa przy tym w cień, traktując jako mniej istotną, różnicę oddzielającą teksty powstałe w oświeceniu od tekstów z czasów późniejszych. Oświeceniowa literatura fantastyczna jest przykładem triumfu racjonalizacji: jeśli weźmiemy za przykład analizowane przez Brzostka słynne *Tajemnice zamku Udolpho* Ann Radcliffe czy *Strach w Zameczku* Anny Mostowskiej, to zobaczymy, że nie ma tu „najdrobniejszych nawet wątpliwości co do istoty zjawisk nadprzyrodzonych” (LN 41), gdyż mają one jedynie naturę, jak pisze Mostowska, „zwodzących pozorów”<sup>4</sup>. Gdy natomiast przyjrzymy się obecnym w książce tekstom romantycznym i poromantycznym – by wymienić przykładowo *Wierzby* czy *Wendigo* Algernona Blackwooda, *Horlę* i *Zjawę* Maupassanta, *Stalle w katedrze w Barchester* Montague’a Rhodesa Jamesa, *Saturnina Sektora* i *Spojrzenia* Grabińskiego czy w końcu opowiadania Lovecrafta – to od razu rzuci nam się w oczy pewna różnica. Owszem, także i tu, w każdym przypadku bohaterowie próbują zrationalizować wtargnięcie w świat codzienności tego, co „niemożliwe”, zawsze jednak ponoszą porażkę, ponieważ okazuje się, że zjawy nie można zredukować do zaburzenia postrzegania. (Owa niechęć do racjonalizacji zjawisk nadprzyrodzonych jest dzisiaj zresztą zjawiskiem znacznie szerszym, o czym można się przekonać, studiując niezliczone strony internetowe poświęcone spiskowej interpretacji dziejów oraz ponowoczesne teksty paranaukowe powstałe w kręgach kontrkulturowych<sup>5</sup>.) Zwrot od racjonalizacji „niemożliwego” do jej niemożliwości dopełnia się we współczesnym horrorze: wszystkie najsłynniejsze

<sup>3</sup> Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, dz. cyt., s. 184.

<sup>4</sup> A. z ks. Radziwiłłów Mostowska, *Strach w Zameczku. Powieść prawdziwa*, [w:] też, *Strach w Zameczku. Posąg i Salamandra*, Kraków 2002, s. 9; cyt. za: LN 41.

<sup>5</sup> Zob. np. internetowy portal Gildia Tajemnic, a także książki: R. Abraham, T. McKenna, R. Sheldrake, *Zdążyć przed apokalipsą*, przeł. S. Studniarz, Bydgoszcz 1995; T. McKeena, *Pokarm bogów*, przeł. D. Misiuna, Warszawa 2007; D. Pinchbeck, *Przelamując umysł. Psychodeliczna podróż do serca współczesnego szamanizmu*, przeł. M. Lorenc, D. Misiuna, Warszawa 2010.

filmy grozy (od *Dziecka Rosemary*, *Omenu*, przez *Miasteczko Twin Peaks*, *Blair Witch Project* aż po japońskie produkcje w rodzaju *Kregu*) przekonują nas, że „niemożliwe”, a więc to, co się zjawiało i przekracza nasze schematy pojęciowe, jest realne.

Brzostek dostrzega oczywiście to przesunięcie, świetnie też je tłumaczy przeciwstawnymi sobie kontekstami kulturowymi, w których teksty te powstają [dyskurs oświecenia musi przekonywać pozostających jeszcze we władzy przedoświeceniowego postrzegania świata, że jest ono mylne, natomiast dyskurs późnej nowoczesności przekonuje tych, którzy zostali ukształtowani już przez oświecenie, że istnieją na niebie i ziemi rzeczy, o których się racjonalistom nie śniło (zob. LN 43)], jednak dalej wątek ten porzuca, szukając raczej podobieństw niż różnic. Dlaczego, moim zdaniem, powinien skupić się na tych drugich? Ponieważ podważają one odniesienie tezy o sztuce jako „szczelinie antropologicznej”, która pojawia się w rozdziale czwartym części drugiej, zatytułowanym *Szczelina antropologiczna albo reglamentacja nierozumu*, do oświeceniowych tekstów grozy. Według owej tezy sztuka jest kanałem, który

umożliwia kontrolowane, bo ujęte w ramy dyskursu estetycznego, przenikanie twórczego nieporządku w obręb zdyscyplinowanej kultury, nie narażając jej tym samym na niszczącą ład cywilizacyjny dezorganizację. W ten sposób także i literacka fantastyka grozy, jako ustabilizowana konwencja estetyczna, mogłaby stać się reglamentującym napływ destrukcyjnego nierozumu kanałem przyswajania przez kulturę europejską treści wykluczonych z dyskursu oficjalnego jako *sui generis* szalone, a więc irracjonalnych i nadprzyrodzonych, ujętych w formę skonwencjonalizowanej, literackiej „narracji o niemożliwym”. „Niemożliwe” mogło bowiem na płaszczyźnie fikcji literackiej ziścić się bezkarnie, nie naruszając racjonalnego obrazu świata, który z takim trudem propagowała pedagogika oświecenia (LN 99).

Rozumiem tę tezę w taki sposób, że to, co przeciwstawne oficjalnemu dyskursowi, nie zanika, lecz zostaje przeniesione – w niezmienionej postaci – do nieoficjalnej części kultury, gdzie dalej funkcjonuje, teraz już jednak naznaczone – przez sam fakt egzystowania w kanale nieoficjalnym – piętnem błahości czy wręcz niepowagi<sup>6</sup>. Dyskurs oficjalny nie zmienia więc struktury tego, co mu się przeciwstawia, lecz tylko przesuwa w miejsce, które ukształtowana przez niego społeczna percepcja interpretuje jako „miejsce przeznaczone dla mniej wartościowych rzeczy”.

<sup>6</sup> Tak przez wieki funkcjonowała w literaturze rzeczywistość współczesna – ta, jak pisał Bachtin, „płynna i przemijająca »niska« teraźniejszość”. Sam fakt mówienia o niej w polu literatury zarezerwowany był dla gatunków „niskich” bądź „średnich”, najczęściej komicznych, tak jakby sam fakt mówienia o codzienności był czymś komicznym (zob. M. Bachtin, *Epos i powieść (o metodologii badań nad powieścią)*, [w:] tegoż, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 558).

Z tego rodzaju sytuacją nie mamy jednak do czynienia w przypadku oświeceniowego romansu grozy. Empirystyczno-racjonalistyczny dyskurs oświeconych nie zadowolili się czystym usytuowaniem przedstawięń kontempiryczności i transcendentności w polu pogardzanego od wieków gatunku, jakim był romans<sup>7</sup>. Zrobił o wiele więcej: zdyskursywizował tę sferę<sup>8</sup>, poddał klasyfikacjom i „wyjaśnieniom”, w ogóle zaczął o niej mówić w polu psychologii i psychiatrii, przekształcając tym samym jej istotę nie do poznania, ba – wymazując ją całkowicie. Najlepszym przykładem tego wymazania nadprzyrodzoności są przywołane tu już dwie fabuły: *Strach w Zameczku* i *Tajemnice zamku Udolpho*. W pierwszej:

wizyty widma w ruinach zamku okazują się li tylko wynikiem zręcznej i prze-myślanej mistyfikacji narratorki, bawiącej się kosztem rzekomo sceptycznego, a w istocie łatwowiernego Edmonda (LN 42),

a w drugiej:

fenomen zjawy sprowadzony zostaje (...) do okazjonalnej dyspozycji „bardzo osłabionego umysłu” (*a mind greatly enervated*) bohaterki, powodującej z kolei zbłądzenie zmysłów, z którego rodzą się „przesadne rojenia” (*the reveries of superstition*), przybierające w tej sytuacji kształt nadprzyrodzonej zjawy (LN 87).

Z zupełnie innym rodzajem wyjaśnienia statusu zjaw i potworów mamy do czynienia poczynając od XIX wieku, co udowadniają przywołane przed chwilą teksty Blackwooda, Maupassanta, Jamesa, Grabińskiego, Lovecrafta i, najbardziej chyba znamienne, współczesne horrory filmowe. To właśnie romantyzm rozpoczyna nową epokę w dziejach fantastyczności i to właśnie do niej można odnieść pojęcia „szczeliny antropologicznej” i „reglamentacji nierozumu”, gdyż „niemożliwe” przestaje tu być maską obłądu i wymyka się psychiatrii, poświadczając coś przeciwnego w stosunku do myśli oświeceniowej: brak przyległości obłądu i fantastycznej nadprzyrodzoności. Z czym bowiem mamy do czynienia w chociażby słynnej *Horli* Maupassanta? Oto pacjent szpitala psychiatrycznego, który sam to, co fantastyczne, konfrontuje z doskonale mu

<sup>7</sup> Pogarda dla romansu przejawiała się chociażby tym, że nie opisywała go żadna poetyka aż do XVI wieku, w którym Giovanni Battista Pigna napisał traktat *I romanzi* (1554), a Giraldi Cinthio *Discorso intorno al comporre dei romanzi* (1554). Przez wieki poza tym uważano, że jest to gatunek gorszy ze względu na poruszaną w nim „błąhą” tematykę (przygody i miłości, które mają wymiar czysto prywatny, w przeciwieństwie do eposu, którego bohaterowie biorą udział w akcjach o wymiarze ponadindywidualnym). Tradycja ta przetrwała aż do oświecenia, które mówiło nie tylko o błąchości, ale wręcz o szkodliwości tych tekstów (zob. Z. Sinko, *Romans i „nowa” powieść w sądach oświecenia polskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1967, z. 4).

<sup>8</sup> Pojęcie i rozumienie dyskursywizacji przejmuję od Foucaulta (zob. tegoż, *Historia seksualności*, t. I: *Wola wiedzy*, t. II: *Użytek z przyjemności*, t. III: *Troska o siebie*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 2000, s. 20-38).

znajomym dyskursem psychiatrycznym oraz ustanowionymi przez kulturę wzorcami normalności, jest zmuszony ostatecznie ów dyskurs odrzucić. Bohater Maupassanta to typowy dla współczesnej opowieści fantastycznej sceptyk, który nie uwierzy, zanim nie sprawdzi: sprawdza więc, buduje nawet laboratorium, „by uzyskać niekwestionowane, obiektywne dowody obecności nieproszonego gościa” (LN 202) po to tylko, by dalej wysuwać hipotezę obłądu, a nie faktycznej „niemożliwości”. Myślę, że to właśnie owa nieumiejętność zaakceptowania tego, co nie mieści się w scenariuszu poznawczym – w obliczu rzeczywistości, która ewidentnie nie chce się w nim pomieścić – świadczy o jednoczesnym triumfie i porażce umysłu racjonalnego. Triumfie, choćby z tego powodu, że historia zetknięcia się ze zjawą nie jest po prostu „straszną historią”, lecz opowieścią o dramacie rozumu, który do ostatniego momentu będzie próbował umieszczać kontempiryczność i antyracjonalność w empirystycznych i racjonalistycznych schematach poznawczych; porażce, bo starania te uwieńczone zostają przegraną: bohaterowi wszak nie udaje się dowieść, że zjawą to w istocie przywidzenie.

Nie wydaje mi się więc, że rację ma Brzostek, pisząc: „istotny jest sam akt racjonalizacji podejmowany przez bohatera i/lub narratora w obliczu »niemożliwego« – niezależnie od jego ostatecznych, weryfikujących lub falsyfikujących skutków” (LN 217). Chociaż powszechność i charakteryzująca się ponadepokowym „długim trwaniem” obecność samego aktu racjonalizacji jest niezwykle ważna, to jednak co najmniej istotny z kulturowego punktu widzenia jest ostateczny jej efekt. Racjonalizacja staje się problematyczna po XVIII stuleciu, z czego można wyciągnąć następujący wniosek: jeśli już trzymać się pojęcia odreagowywania [a Brzostek, idąc tropem wyznaczonym przez słynny tekst *Od baśni do science fiction* Caillouis, w ten sposób traktuje fantastykę (zob. LN 24)], to staje się ono możliwe począwszy od romantyzmu, który sam był „odreagowaniem” oświecenia. Dopiero wtedy bowiem ukonstytuowane przez projekt oświeceniowy schematy poznawcze zaczną się stawiać wiedzą oczywistą i potoczną, co stworzy konieczność jej odreagowania: funkcję tę przejmie m.in. „fantastyka czystego przerażenia”.

Pozostając w perspektywie diachronicznej, sformułuję jeszcze jedną uwagę. Oczywiście jest, że opisywany przez Brzostka gatunek mógł pojawić się dopiero w oświeceniu, jego sedno tworzy bowiem – co autor wielokrotnie zaznacza – powtarzająca się zawsze sekwencja: wtargnięcie „niemożliwego” – zakończona powodzeniem lub niepowodzeniem próba racjonalizacji, która odbywa się według scenariuszy interpretacyjnych skonstruowanych przez Kartezjański racjonalizm, Newtonowską mechanikę i psychologię Locke’a (zob. LN 24). Warto jednak dodać, że przed-oświeceniowe podejście do duchów, diabłów i potworów nie ograniczało się li tylko do naiwnego ludowo-kościelnego „zabobonu”, czyli wiary

w nadnaturalną motywację istnienia tych istot. Rozlicznych prób racjonalizacji dokonywali myśliciele chrześcijańscy, a czynili to na dwa sposoby, oba analogiczne do praktyk oświeceniowych. Po pierwsze nadprzyrodzoność dyskursywizowano, przemieszczając sferę niezwykłości (*mirabilia*) do sfery nadprzyrodzoności (*miraculum*). Chrześcijański monoteizm oswajał i tym samym redukował niezwykłość: sprawcami niezwykłych zdarzeń nie są już odtąd występujące zawsze w liczbie mnogiej i choćby przez to bardziej tajemnicze siły, lecz konkretni święci lub Bóg, którzy działają według znanych chrześcijanom zasad.

Jestem zdania, pisał Jacques Le Goff, że – mimo bogactwa i ewolucji twórczości hagiograficznej – dostrzec można u ludzi wieków średnich pewne rosnące znużenie świętymi, gdyż z chwilą pojawienia się świętego, wiadomo już, co uczyni. W zależności od sytuacji można łatwo przewidzieć, że rozmnoży chleb, wskrzesi zmarłego albo wypędzi złego ducha. W konkretnej sytuacji wiadomo, co dalej nastąpi. Dostrzec można w tym prawdziwy proces zanikania cudowności<sup>9</sup>.

Świetną ilustrację oswojenia/redukcji tego, co niezwykle, przynosi komentowane przez Le Goffa *exemplum* Cezarego z Heisterbachu, zawarte w *Dialogus miraculorum* (początek XIII wieku):

Pewnemu szlachetnie urodzonemu konwersowi cysterskiemu, pilnującemu owiec w szopie swego opactwa, ukazuje się dopiero co zmarły krewny. Konwers po prostu pyta: „Co ty tu robisz?” Ten zaś odpowiada: „Przybyłem tu po śmierci, gdyż przebywam w czyśćcu i musicie modlić się za mnie”. Pierwszy odparł: „Zrobimy to, co trzeba”. Zmarły oddala się i znika u kresu łąki, jakby stanowił część naturalnego krajobrazu, a jego ukazanie się w najmniejszej mierze nie zakłóciło normalnego życia<sup>10</sup>.

Drugim rodzajem przedoświeceniowej racjonalizacji nadnaturalności (dlaczego racjonalizującymi nazywam argumenty odwołujące się do Boga, wyjaśnię za chwilę) byłaby ta, która pojawia się u św. Augustyna. Tak oto w *Państwie Bożym* tłumaczył on istnienie potworów:

Bóg, Stwórca wszechrzeczy, wie dobrze, co, gdzie i kiedy ma lub miało być stworzone, bo widzi Bóg, że jedne rzeczy na świecie podobne do siebie, przeplatane być mają odmiennymi, aby piękną uczynić tkaninę wszechstworzenia. Lecz kto całości wzrokiem objąć nie może, temu się brzydka wydaje część stworzenia niezwykła, bo nie wie, z czym się ona zgadza i do czego się stosuje<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997, s. 38.

<sup>10</sup> Tamże, s. 40. O chrześcijaństwie jako drugiej obok nauki przyczynie wzdargy człowieka Zachodu wobec zjawisk irracjonalnych wspomina również Terence McKenna (zob. R. Abraham, T. McKenna, R. Sheldrake, *Zdążyć przed apokalipsą*, dz. cyt., s. 144).

<sup>11</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, wstęp O.J. Salij OP, Kęty 1998, s. 604.



Pogląd Augustyna nie jest co prawda preoświeceniowy, na pewno jednak mieści się w ramach tradycji kluczowej dla osiemnastowiecznego i poosiemnastowiecznego ujmowania wszelkiej inności i nadprzyrodzoności. Kant na przykład pisał, że urojenia fantazji mogą w pewnych sytuacjach przybierać „zwodniczą postać rzeczy zmysłowych”<sup>12</sup>, a zatem zjawą jest domeną wadliwie funkcjonującego umysłu, a nie świata, z kolei według przytaczanego przez Brzostka René Girarda „Monstra rodzą się niewątpliwie z postrzegania rozczłonkowanego, z dekompozycji, a następnie rekompozycji, która nie jest świadoma naturalnej specyfiki”<sup>13</sup>. Bardzo podobnie twierdzi przecież Augustyn, według którego istnieje tylko odmiennosc – potworność jest z kolei efektem nieumiejętności odniesienia odmiennosci do fundującej ją Boskiej zasady. Krótko mówiąc, potworność, tak jak u Kanta zjawia, nie istnieje – jest tylko domeną nierozumu. Jeśli jednak kojarzenie myśli Augustyna z paradygmatem nowoczesnym, ufundowanym przez oświecenie, może się wydać cokolwiek naciągane, to na pewno nie będzie się takim jawiło zestawienie owego paradygmatu z myślą – wcale nie odosobnionego – Gerwazego z Tilbury. Jego przedmowa do *Otia Imperialia* (początek XIII wieku) brzmi już bardzo po girardowsku:

*Mirabilia vero dicimus, quae nostrae cognitioni non subjacent, etiam cum sint naturalia.* – „Nazywamy rzeczami niezwykłymi (*mirabilia*) te zjawiska, które wymykają się naszemu poznaniu, mimo że są naturalne”<sup>14</sup>.

Co łączy sprowadzenie niezwykłości do nadprzyrodzoności oraz augustyński argument epistemologiczny z wyjaśnieniem Gerwazego? Jak ma się to wszystko do nowoczesnej (np. kantowskiej i girardowskiej) racjonalizacji tego, co nadprzyrodzone? Czy ze względu na obecność Boga w dwóch pierwszych wyjaśnieniach nie należałoby raczej rozdzielić te poglądy? Z jednego powodu nie: Bóg nie jest tu jakąś „zaświatową” nieracjonalnością, ale logosem, dzięki któremu również to, co przekracza ten świat, jest racjonalne i, w sensie heideggerowskim, „światowe” – pojmowalne i wyjaśnialne<sup>15</sup>. Jasne jest, że ani pogląd Augustyna, ani sprowadzanie niezwykłości do nadprzyrodzoności nie jest tym samym co oświeceniowa racjonalizacja „niemożliwego”: mimo prób wykazania, że możemy przeniknąć umysłem „światowość zaświatów”, niemożliwy do

<sup>12</sup> I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. W.M. Kozłowski, [w:] tegoż, *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 1999, s. 106; cyt. za: LN 34.

<sup>13</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1991, s. 52; cyt. za: LN 219.

<sup>14</sup> Cyt. za: J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, dz. cyt., s. 42.

<sup>15</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedmową i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 2004, s. 109.

zaakceptowania na gruncie empirystyczno-racjonalistycznym podział na dwa światy zostaje tu zachowany; z kolei filozoficzne stwierdzenie Gerwazego, że niezwykle jest naturalnym, które wymyka się naszemu poznaniu, jest właśnie tylko filozoficzne, a nie naukowe. Poglądy te przypominam jedynie tytułem uzupełnienia obrazu myśli przedoświeceniowej, który pojawia się w *Literaturze i nierozumie*. Często bywają zaskakująco zbieżne z myślą osiemnastowieczną, może więc przełomowość oświecenia należałoby nie tyle znieść (nie zamierzam udowadniać, że Locke, Kant, Rousseau nie przynieśli nic nowego!), ile osłabić wpisaniem go w tradycję, która od zawsze była nie tyle empirystyczno-racjonalistyczna, ile logocentryczna?<sup>16</sup>

Brzostek jest zresztą w pełni świadomy faktu „długiego” – ponadepokowego – „trwania” pewnych faktów kulturowych (przy czym jako teoretyk i historyk literatury nowoczesnej uwrażliwiony jest raczej na „długotrwałość” fenomenów nowoczesnych właśnie). Na najwyższe uznanie zasługuje na przykład to, że udaje mu się wykazać tożsamość po pierwsze oświeceniowego i współczesnego podejścia do przejawów „niemożliwego”:

Co ciekawe, swoista systematyka przejawów „niemożliwego” prezentowana w rozlicznych pracach badawczych poświęconych literackiej fantastyce wywodzi się bardzo często z tradycji oświeceniowej klasyfikacji przyrodniczej bądź medycznej (która była zresztą względem tej pierwszej wtórna), ujmując nadnaturalne zjawiska w formy list, katalogów czy nawet „nozologicznych” tabel sytuujących obok siebie nadprzyrodzone monstra i fenomeny niczym rzadkie odmiany chorób czy motyli (...) (LN 249),

po drugie – tożsamość oświeceniowego i współczesnego modelu podmiotowości jako „projektu refleksyjnego” (za Giddensem)<sup>17</sup> oraz po trzecie (i najważniejsze) – fantastyki grozy od momentu powstania gatunku aż do naszych czasów. W ramach „długiego trwania” rozpatrywałbym rów-

<sup>16</sup> Coraz częściej zresztą badacze kultury i literatury przeciwstawiają się, jak to kiedyś ujął Nycz, „szatkowaniu” rzeczywistości kulturowej na epoki, okresy i miniokresy (zob. R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 2002, s. 20). W odniesieniu do epok dawnych pogląd ten reprezentuje Le Goff, autor hipotezy „długiego średniowiecza” (zob. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, dz. cyt., rozdz. *O długie średniowiecze*; tegoż, *Długie średniowiecze*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2007; rozdz. *Średniowiecze zakończyło się w 1800 roku*).

<sup>17</sup> „Skonstruowany w epoce oświecenia model tożsamości jako swoistego »projektu refleksyjnego« opartego na narracjach tożsamościowych zapewniających spójność »ja« i poddanych dyscyplinie wątpliwego rozumu stał się modelem prawomocnym, powszechnym i obowiązującym w kulturze europejskiej po dziś dzień” (LN 50).

niez i jego samego metodę wyjaśniania tak charakterystycznych dla fantastyki grozy momentów spotkania z „niemożliwym”<sup>18</sup>.

Wyjaśnienie to pojawia się w ostatniej części pracy, w rozdziale *Model poznawczy konfrontacji z „niemożliwym”*. Model ten konstruuje autor, korzystając z narzędzi zaproponowanych przez antropologię (Girard i Pascal Boyer), neurologię (Paul M. Churchland) i psychoanalizę (Lacan). Ustalenia antropologii i neurologii są zbieżne: według Girarda, jak już wiemy, monstrum to rekompozycja obiektu postrzeganego jako zdekompletowany. To samo, choć w innym języku pojęciowym, da się stwierdzić w odniesieniu do zjawy na podstawie książki Churchlanda *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*. Proces konstrukcji zjawy w tym ujęciu wyglądałby następująco: najpierw sieć neuronowa otrzymuje „silnie zdegradowany sygnał wejściowy”<sup>19</sup>, czyli pochodzącą ze zmysłów informację niekompletną, którą następnie uzupełnia informacjami pochodzącymi z „ośrodków poznawczych, związanych z mową czy zdolnościami dyskursywnymi”<sup>20</sup>. Następuje tu sprzężenie zwrotne pomiędzy naturą (informacja odbierana przez zmysły) i kulturą (jej uzupełnienie na podstawie nabytych w toku treningu kulturowego wzorów i schematów poznawczych). Bardzo podobnie podchodzi do zagadnienia Pascal Boyer w książce *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia?* (2001; wyd. polskie 2005). Odpowiedź na pytanie zawarte w tytule pracy może być dobrą odpowiedzią na pytanie o zjawianie się zjawy oraz monstrum. Przypisujemy mianowicie osobowość oraz intencjonalne działanie bliżej nieokreślonym zjawiskom, które przez nasz aparat poznawczy odbierane są jako informacje sprzeczne.

W przypadku standardowej zjawy, nawiedzającej rzeczywistość przedstawioną niezliczonych opowieści fantastycznych, będzie to więc z jednej strony informacja komunikująca „ruch”, „celowość działania” czy wreszcie „osobowość”, z drugiej jednak – sprzeczną z powyższymi „niematerialność”. Z kolei inny popularny motyw obiegowy literatury grozy – wilkołak – będzie jako personifikacja „niemożliwego” generował równolegle dwa rodzaje komunikatów o rozbieżnym charakterze: „zwierzęcość”, „drapieżność”, a zarazem – „osobowość”. Wampiryczny intruz wprowadzi dysocjację poznawczą wynikającą z kolizji cech ludzkich („żywość”, „osobowość”) z cechami przedmiotów nieożywionych, do jakich należy zaliczyć ludzkie zwłoki, których elementarną właściwością jest „martwota”.

<sup>18</sup> Zupełnie na marginesie: wszystkie te fundamentalne zbieżności przekonały mnie do usunięcia z mojego słownika kulturowo-filozoficzno-estetycznego pojęcia ponowoczesności: czy zastąpić je „późną”, „płynną”, „zradykalizowaną” nowoczesnością, to już inna sprawa, ważny jest jednak – wciąż obecny! – rdzeń wszystkich tych zmiennych określeń.

<sup>19</sup> P.M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, przeł. Z. Karaś, Warszawa 2002, s. 124; cyt. za: LN 222.

<sup>20</sup> Tamże, s. 125; cyt. za: LN 222.

Wszystkie te czynniki rodzą ostatecznie dysonans poznawczy, którego skutkiem jest dysocjacja psychiczna podmiotu skonfrontowanego z „niemożliwością” wybierającą tu i teraz realne kształty (LN 219).

Wyjaśnienia Girarda, Churchlanda i Boyera są z ducha oświeceniowe, udoskonalają bowiem (nie tylko przez scjentystyczną terminologię, ale również przez podkreślanie wagi sygnału wejściowego) starą kantowską śpiewkę o zjawie jako konstrukcji, której autorem jest „zakłócona równowaga nerwów”, „podlegających nienaturalnym ruchom pod wpływem duchowych wyobrażeń”<sup>21</sup>. Czy jest możliwe inne wyjaśnienie tych faktów i tym samym skonstruowanie odmiennego modelu poznawczego konfrontacji z „niemożliwym”? Gdziekolwiek pojawiają się takie próby; wszędzie – na granicach lub wręcz poza paradygmatem scjentystycznym, dlatego pisanie o nich w tekście chcącym uchodzić za naukowy, musi wydać się ryzykowne. Ryzyko takie warto jednak podjąć: w jego wyniku zobaczymy, że empirystyczno-racjonalistyczny model poznawczy sam opiera się na pewnych nieudowodnialnych założeniach. Swego czasu zrobił to Andrzej Zybertowicz. Jeśli tylko przyjąć – jak czytamy w artykule *Spoleczno-regulacyjna teoria kultury. Fazy społecznego rozwoju społecznego i zjawiska paranormalne* – że w przeciwieństwie do przyrody struktura umysłu (a być może nawet mózgu!) nie jest czymś raz danym, lecz zmienia się w wyniku przemian kulturowych, to będzie można również założyć, że w warunkach kulturowych, które dla nas, przedstawicielei poświeceniowej cywilizacji Zachodu, są albo niemożliwe, albo skrajnie trudne do odtworzenia, faktycznie zachodziły zjawiska określane mianem paranormalnych:

Otóż posługując się ramami teorii kultury Kmity, chciałbym rozwinąć hipotezę opartą na poważnym potraktowaniu zabiegów magicznych, tj. na założeniu, iż niekiedy – nie wiadomo dokładnie, w jakich warunkach – związek symbolizowania może stanowić podstawę realnego, bezpośredniego oddziaływania na świat, że może mieć charakter jeśli nie tego, co conceptualizujemy jako związek przyczynowo-skutkowy, to postać jakoś inaczej rozumianego, lecz faktycznego w swych efektach związku wpływu, oddziaływania<sup>22</sup>.

Zybertowicz zakłada, że psychokineza, telepatia czy energoterapia nie są li tylko zręcznymi oszustwami lub złudzeniami, lecz mogą faktycznie zachodzić w ramach kultur, które nie zakładają, tak jak nasza, potwierdzonego przez antropologię „odklejenia” człowieka i języka od

<sup>21</sup> I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego...*, dz. cyt., s. 106; cyt. za: LN 34.

<sup>22</sup> A. Zybertowicz, *Spoleczno-regulacyjna teoria kultury*, „Kultura Współczesna” 1997, nr 2, s. 19.

świata, a więc na przykład w ramach kultur pierwotnych<sup>23</sup>. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby „warunki”, o których Zybertowicz pisze, rozciągnąć również na występujące współcześnie: np. umysł pod wpływem halucynogenów, takich jak DMT, LSD, *yagé* czy ibogaina<sup>24</sup>.

Odnosząc hipotezę Zybertowicza do opisywanych w literaturze fantastycznej zjaw, możemy wysunąć dwie własne dotyczące ich hipotezy, które będą uzupełniały (pierwsza) lub przeciwstawiały się (druga) twierdzeniom kognitywistów i psychoanalityków, o których pisze Brzostek. Pierwsza hipoteza jest słabsza i pochodzi, podobnie jak hipotezy przytaczane przez autora *Literatury i nierozumu*, z paradygmatu racjonalistycznego. Może być mianowicie tak, że pewne osoby faktycznie widzą zjawy, ponieważ nieracjonalistyczna, niedualistyczna i niehumanistyczna kultura, której są członkami, tak ukształtowała zachodzącą w nich pracę mózgu, że „półkule były rozcięte, nie było między nimi połączenia i porozumiewały się one między sobą w ten sposób, że jedna półkula »myślała«, że są to głosy bogów [czy zjaw – P.B.], a faktycznie były to »głosy« pochodzące z drugiej”<sup>25</sup>.

Druga hipoteza jest o wiele bardziej kontrowersyjna: nie mieści się w paradygmacie naukowym, za to bliższa jest rzeczywistości przedstawionej w utworach analizowanych przez Brzostka. Przyjmijmy roboczo, idąc tropem Carla Gustava Junga, Terence’a McKenny, Ralpha Abrahama, Ruperta Sheldrake’a czy innych współczesnych irracjonalistów, że spotykając się ze zjawą, spotykamy się z bytem faktycznie istniejącym, nie tylko projekcją umysłu, przy czym możliwe byłoby dwa wyjaśnienia sposobu owego istnienia: plotyńsko-abrahamowskie i jungowskie. Plotyn mianowicie odróżniał ciało, duszę oraz ducha i to właśnie w tej trzeciej sferze można umieścić istoty bezcielesne:

---

<sup>23</sup> Na temat używania języka w kulturach pierwotnych pisał B. Malinowski: „Język w swych pierwotnych formach powinien być ujmowany i badany na tle ludzkiej działalności oraz jako sposób ludzkiego postępowania w sprawach praktycznych. Musimy zdać sobie sprawę z tego, że pierwotnie – u nieucywilizowanych, dzikich ludów – język nie był nigdy stosowany po prostu jako odbicie odzwierciedlanej w nim myśli. Sposób, w jaki pisać te słowa, stosuję go teraz, sposób, jaki musi stosować autor książki, tekstu na papierze lub napisu wyciosanego w kamieniu, jest bardzo wyszukaną, pochodną funkcją języka. Przy tym sposobie użycia język staje się skondensowanym odzwierciedleniem, rejestracją faktu lub myśli. W swoich pierwotnych zastosowaniach funkcjonuje on natomiast jako ogniwo łączące zgodną ludzką działalność, jako część ludzkiego zachowania. Jest sposobem działania, a nie narzędziem myśli” (B. Malinowski, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, [w:] A.K. Paluch, *Malinowski*, Warszawa 1981, s. 262).

<sup>24</sup> Na ich temat zob. np. T. McKeena, *Pokarm bogów*, dz. cyt.; D. Pinchbeck, *Przelamując umysł...*, dz. cyt.

<sup>25</sup> Słowa Zybertowicza. Zob. E. Domańska, A. Zybertowicz, *W międzyDoświadczeniu (fragmenty rozmowy)*, „Kultura Współczesna” 1996, nr 1-2, s. 53.

Bezcielesne istoty mogą być strukturami ewoluującymi w duchu, w którym mieści się informacja i inteligencja. Przyjmijmy, że to sam wierzchołek, formy te bowiem mogą występować w porządku hierarchicznym i zstępując z poziomu duszy do poziomowi ciała coraz bardziej upodobniają się do człowieka<sup>26</sup>.

Z kolei Jung sformułował pojęcie synchroniczności po to, by wyjaśnić niewyjaśnialne poprzez odwołanie do zasady przyczynowości koincydencji, takie jak np. koincydencje między sferą psychiczną a wypadkami zachodzącymi w rzeczywistości pozaumysłowej. Historii psychologii znany jest przykład podany przez samego Junga. Oto podczas spotkania z pacjentką, która opowiadała mu o swoim śnie, w którym pojawiał się skarabeusz, do pokoju wleciał właśnie skarabeusz. Jung uważał, że nie można wyjaśnić tej koincydencji zwykłym zbiegiem okoliczności (zwłaszcza że skarabeusz wbrew swoim zwyczajom wleciał do ciemnego pomieszczenia), sformułował więc – rozwijaną później przez wiele lat – teorię synchroniczności, którą w jednym z listów opisał w taki oto sposób:

Zbiorowy charakter archetypów przejawia się też w sensownych koincydencjach, tak jakby archetyp (czy też nieświadomość zbiorowa) żył nie tylko w samym indywiduum, lecz także poza nim, to znaczy w jego otoczeniu, czy też jak gdyby nadawca i odbiorca znajdowali się w tej samej przestrzeni psychicznej (...). Świat archetypowy jest wieczny, to znaczy istnieje poza czasem, jest on wszędzie, ponieważ w warunkach psychicznych, to znaczy archetypowych, nie istnieje żadna przestrzeń. Jeśli archetyp się urzeczywistnia, możemy liczyć się z tym, że wystąpią zjawiska synchroniczne, to znaczy synchronie akauzalne, równoległe uporządkowanie faktów w czasie<sup>27</sup>.

Założenia ponadindywidualnej „przestrzeni” psychicznej czy „ducha” nie kłócą się ze przypominaną swego czasu przez Umberta Eco powszechnie obowiązującą w nauce zasadą ekonomii wyjaśniania, która głosi, że spośród dwóch wyjaśnień: prostszego i bardziej złożonego należy zawsze wybrać to pierwsze<sup>28</sup>. Nie kłócą się, ponieważ trudno chyba znaleźć prostsze (czyt. racjonalne) wyjaśnienia takich sytuacji, jak te, które opisują cytowani przed chwilą autorzy oraz wielu innych<sup>29</sup>. Oczywiście,

<sup>26</sup> R. Abraham, T. McKenna, R. Sheldrake, *Zdążyć przed apokalipsą*, dz. cyt., s. 145.

<sup>27</sup> C.G. Jung, *O istocie psychiczności. Listy 1906–1961*, przeł. R. Reszke, Wrota, Warszawa 1996, s. 166. Zob. również tegoż, *Rebis, czyli kamień filozofów*, wybr., przeł. i poprzedził wstępem J. Prokopiuk, Warszawa 1989, rozdz. *Synchroniczność*, s. 503–567.

<sup>28</sup> Zob. U. Eco, *Nadinterpretowanie tekstów*, [w:] *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, Kraków 1996, s. 48–49.

<sup>29</sup> Owszem, zbiorowe objawienia religijne można z powodzeniem wyjaśnić jako zbiorową halucynację, przypadki jasnowidzenia jako samonapędzającą się przepowiednię, trudno jednak w ten sam sposób potraktować opisywane przez antropologów sytuacje „wyjmowania” przez szamana z ciała pacjenta nieobecnych w nim przedmiotów; umiejętność

nie spełniają one wymogów myślenia naukowego, ponieważ są nieudowodnialne, dowieść jednak nie można również wyjaśnień psychoanalitycznych, filozoficznych, a także – w ich filozoficznej części – wyjaśnień kognitywistycznych, co zrównuje je ze sobą jako fikcje wyjaśniające, o których jesteśmy skłonni myśleć jako o prawdziwych (i tu autor *Literatury i nierozumu* na pewno zgodzi się ze mną) ze względu na różne nasze sympatie i antypatie światopoglądowe<sup>30</sup>.

Recenzując fascynującą i inspirującą książkę Brzostka, skupiłem się na polemice z trzema ważnymi stwierdzeniami w niej się pojawiającymi, przy czym raczej dopowiadałem niż podważałem, mając nadzieję, że autor moje propozycje przemyśli. Jak napisałem na początku: ogromną część tej pracy przyjmuję bez żadnych zastrzeżeń, co więcej – wyprowadza mnie ona ze mnie samego, pokazując sprawy nowe lub stare oświetlając w nowy sposób. Nie skupiałem się na nich, gdyż polemika wydawała mi się bardziej interesującym zajęciem, a i autor chyba bardziej na tym skorzysta. W największym skrócie zatem na koniec chciałbym podkreślić najważniejsze walory tej pracy.

Upatruję ich przede wszystkim w przyjętej przez autora metodzie. Ukonstytuowała się ona poprzez odseparowanie od tradycyjnego literaturoznawstwa. O odwrocie tym pisałem już na początku, teraz tylko dopowiem, że odejście od literaturoznawczego traktowania literatury w kierunku metody (przyjmijmy) archeologiczno-kulturowej pozwala potraktować poważniej sam przedmiot badania. Jeśli bowiem do tej pory literatura fantastyczna ujmowana była w perspektywie jej literackości i przez to uchodziła za mało w sumie znaczącą „sztukę popularną” – bo „schematyczną” i tematycznie błahą – to przyjęta przez Brzostka perspektywa kulturowa pozwala potraktować ją jako równouprawnioną względem innych praktykę symboliczną, ponieważ przejawiają się w niej

---

ność „odczytywania” szczegółów z życia delikwenta bez żadnej wcześniejszej wiedzy na jego temat (zob. D. Pinchbeck, *Przełamując umysł...*, dz. cyt., s. 49-50, 75) czy w końcu osiąganą w wyniku spożycia substancji halucynogennej percepcję innej rzeczywistości, która nie jest mniej kompletna i dokładna niż percepcja codzienna. Oczywiście, ze złą wiarą możemy potraktować te przypadki jako wymysły ich autorów.

<sup>30</sup> Pojęcie fikcji wyjaśniających zapożyczam od W. Isera, a które on sam tłumaczy, odwołując się do *Interpretacji kultur* Geertza, który pisał: „Żyjemy, jak to zgrabnie ujął któryś z pisarzy, w »informacyjnej luce«. Pomiędzy tym, co nam mówi nasze ciało, a tym, co musimy wiedzieć, by móc funkcjonować, znajduje się próżnia, którą sami musimy wypełnić, wypełniamy ją zaś za pomocą właściwych (lub też błędnych) informacji, jakich dostarcza nam nasza kultura” (C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 69; cyt. za: W. Iser, *Czym jest antropologia literatury? Różnice między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi*, przeł. A. Kowalcze-Pawlik, „Teksty Drugie” 2006, nr 5, s. 18).

te same kody reprezentowania świata, które ukonstytuowały pozostałe praktyki kulturowe<sup>31</sup>.

Fakt „bycia nawiedzanym” przez te same kody oznacza także rozmywanie czy „upłynnianie” granic między tymi praktykami. To dlatego właśnie w książce Brzostka pojawiają się efektowne zestawienia literatury fantastycznej z innymi dyskursami: tak estetycznymi (wspomnianym już gatunkiem horrorów filmowych, poetyką psychodeliczną<sup>32</sup> i rycinami Goi oraz Piranesiego<sup>33</sup>), jak i nieestetycznymi. Wśród tych ostatnich na pierwsze miejsce wysuwają się najbliższe fabułom fantastycznym pod względem „sposobów naśladowania” „pierwszoosobowe narracje obłądu”<sup>34</sup>. Mimo oczywistych różnic (sprowadzają się one do różnicy między byciem, jak to kiedyś ujął Bachtin, „obrazem mowy” w przypadku dyskursu estetycznego, a byciem tejże mowy ekspresją w przypadku dyskursu nieestetycznego) z punktu widzenia analizy dyskursywnej najważniejsze są podobieństwa. Czy weźmiemy zapisy osób chorych psychicznie, czy ich literackie reprezentacje (nie wspominając już o samym dyskursie psychiatrycznym), do „niemożliwego” podchodzi się zawsze tak samo: poprzez próbę wymazania „niemożliwości” i wpisanania w miejsce, które po nim pozostaje – „światowej” przynajmniej w pewnym stopniu struktury, czyli obłądu<sup>35</sup>. Dla mnie, jako historyka literatury dawnej, ciekawe byłoby porównanie „pierwszoosobowych

<sup>31</sup> Przywodzi to na myśl geertzowski opis gęsty tak scharakteryzowany przez Markowskiego: „Gęsty opis (ang. *thick description*) – termin wprowadzony przez antropologa kultury Clifforda Geertza w książce *The Interpretation of Cultures* (1973) na oznaczenie metody interpretacyjnej wychodzącej od pozornie nieznaczącego faktu kulturowego (anegdoty, zdarzenia, przedmiotu) i stopniowo odsłaniającej jego „gęstość” poprzez ujawnianie kryjących się w nim śladów praktyk symbolicznych, zinstytucjonalizowanych kodów i konwencji. Odczytywany jako tekst zanurzony w szerszym – choć lokalnym – kontekście kulturowym pozornie nieznaczący artefakt kulturowy odsłania swoje znaczeniowe bogactwo” (M.P. Markowski, *Historyzm*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, s. 509).

<sup>32</sup> Zob. rozdz. „Bliźniacze doświadczenie szaleństwa i narkotyku...”, czyli raz jeszcze o racjonalizacji, s. 228-244.

<sup>33</sup> Zob. *Aneks. Więzienia wyobraźni i kaprysy rozumu. O fantastyczności rycin Goi i Piranesiego*.

<sup>34</sup> Zob. rozdz. *Praktyki narracyjne i granice nierozumu*.

<sup>35</sup> W kontekście wielorakich podobieństw między obłądem a literaturą ciekawe wydaje się następujące spostrzeżenie autora: „Warto może zwrócić w tym miejscu uwagę, że część pacjentów psychiatrycznych, zwłaszcza cierpiących na schizofrenię, konstruując własne narracje tożsamościowe, rozpoznaje się bez trudu w gotowych scenariuszach literackich, odkrywając w świecie fikcji analogie względem własnego doświadczenia egzystencjalnego (psychotycznego). Czyż powinno dziwić, że znaczna część owych tekstów służących jako »środki ekspresji i eksplikacji« schizofrenii to utwory fantastyczne?” – np. *Władca pierścieni* Tolkienu (LN 160).



narracji obłądu” nie tylko z ich estetycznymi reprezentacjami, ale także z narracjami przedoświeceniowymi i postawienie pytania: czy przed XVIII wiekiem istniały jakieś nieestetyczne próby racjonalizacji obłądu, czy też bez reszty wpisywano go w strukturę niezwykłości lub nadprzyrodzoności? Choć, moim zdaniem, zbyt słabo wyartykułowane, przesłanki do postawienia tej hipotezy obecne są w książce Brzostka: tam, gdzie przywołuje on erasmiańską koncepcję „głupoty” w interpretacji Foucaulta. W *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* nazwał on ją „krytyczną”. W przeciwieństwie do wizji tragicznej (obecnej np. u Boscha)

obłąd nie jest ze świata i jego podziemnych form, ale z człowieka, jego ułomności, marzeń i złudzeń. Cała ciemna manifestacja Kosmosu, jaką w szaleństwie widział Bosch, zanika u Erazma; obłąd już nie czyha na człowieka z każdej strony świata, już wkrada się w niego czy raczej staje się subtelnym stosunkiem człowieka do siebie samego<sup>36</sup>.

Obecność racjonalizacji „niemożliwego” na długo przed oświeceniem skłaniałaby do wpisania projektu oświecenia w o wiele większą od niego strukturę zachodniego logocentryzmu i przyjrzenia się najważniejszym dla *Literatury i nierozumu* pojęciom („niemożliwego” i jego racjonalizacji) już nie ze skłonności do akcentowania historycznych zerwań perspektywy foucaultowskiej, lecz z akcentującą „długotrwałość” pewnych struktur myślowych perspektywy derridiańskiej. Także i w tym upatruję wartości książki Dariusza Brzostka: tak często pojawiająca się w rozmaitych recenzjach formuła „otwiera nowe perspektywy badawcze” – jakże często nie pokrywająca się z zawartością recenzowanej pracy – w jej przypadku w pełni znajduje zastosowanie.

*Paweł Bohuszewicz*

---

<sup>36</sup> M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, wstępem opatrzył M. Czerwiński, Warszawa 1987, s. 35; cyt. za: LN 84-85.